

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

166 | avril-juin 2003

Malinowski, Faulkner. Culture et cognition. Souvenir et héritage

Tribus, maisons, États

Modernité de la parenté arabe

Jean-Pierre Digard



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/19182>

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2003

Pagination : 185-192

ISBN : 2-7132-1805-5

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Jean-Pierre Digard, « Tribus, maisons, États », *L'Homme* [En ligne], 166 | avril-juin 2003, mis en ligne le 08 septembre 2008, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/19182>

Tribus, maisons, États

Modernité de la parenté arabe

Jean-Pierre Digard

EN RÉUNISSANT les onze communications présentées lors de deux colloques tenus en septembre 1997 et janvier 1999 à la Maison française d'Oxford, alors dirigée par Jean-Claude Vatin, lui-même politologue spécialiste du monde arabe, ce livre vise un double objectif : porter un regard anthropologique sur les articulations des domaines de la parenté, de l'identité et du politique dans les sociétés arabes, tout en évitant de cantonner ce regard aux tribus qui constituent le menu habituel des anthropologues, et en s'efforçant au contraire d'intégrer dans une même vision tribus et États, modernes notamment.

Dans leur introduction, Pierre Bonte, Édouard Conte et Paul Dresch se réclament justement d'Ibn Khaldoun et de l'analyse que celui-ci avait faite, dès le XIV^e siècle, des tensions entre concentration du pouvoir et recours aux solidarités issues de la filiation et de l'alliance. Les directeurs du volume annoncent d'emblée une contribution massive des études sur la parenté, plus particulièrement sous trois aspects : la parenté par filiation agnatique (*nasab*), les rapports de genre et le statut de l'alliance (préférence pour le *'amm* comme indigène opposé au *khâl* ou allogène), enfin les logiques de la proximité parentale (*qarâba*). Il s'agira ensuite d'examiner à quel niveau et de quelle manière la parenté ainsi conçue intervient d'abord dans la constitution du pouvoir politique (cf. la problématique d'Ibn Khaldoun), ensuite dans la construction des communautés (rôles de la parenté élective dans la construction des identités, du « tribalisme » dans l'émergence des États...).

Une première série de textes traite des rapports entre « parenté, généalogie et pouvoir ». Ouvrant le feu avec un sujet difficile, Édouard Conte examine un trait singulier de la biographie du prophète Muhammad : l'absence de descendance masculine. Ce trait singulier « au regard d'une tradition qui pose la

À propos de Pierre Bonte, Édouard Conte & Paul Dresch, eds, *Émirs et présidents : figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris, CNRS Éditions, 2001.

filiation agnatique en pilier de la légitimité spirituelle et, partant, temporelle » (p. 55) ne manqua pas de poser problème aux légitimistes shī'ites, entre autres exemples. Ceux-ci, en effet, reconnaissent comme seuls successeurs de Muhammad les *imām*, ses descendants par sa fille Fâtima, qu'épousa 'Alī, cousin du Prophète ; « pour résoudre ce dilemme, il était nécessaire d'établir la descendance agnatique de Muhammad à partir de principes autres que la patrilinéarité biologique. [...] les shī'ites choisirent d'abord le problème non en suppléant les chaînons de parenté agnatique manquants grâce à des pactes de parenté élective, mais en postulant de singuliers modes de transmission des humeurs corporelle et de la substance spirituelle. Ils fondèrent ainsi le *nasab* prophétique en attribuant aux hommes les facultés et fonctions réservées aux intermédiaires féminins dans les récits sunnites » (p. 71). Pour les shī'ites, Fâtima est la fille consubstantielle du Prophète ; la mère de Fâtima n'est que l'instrument du Prophète, donc de Dieu ; le fils de Fâtima est le fils du père de sa mère – d'où le culte rendu à Fâtima par les shī'ites, qui n'est pas sans similitudes avec le culte marial chez les catholiques.

Traitant ensuite de la Malaisie, Engseng Ho invite à concevoir la généalogie « à l'instar de la parenté, [...] comme l'émanation d'un processus social plus vaste plutôt que comme une charpente à laquelle accrocher les faits de la vie sociale » (p. 80). Au début du ^{xx}e siècle, des disputes autour des questions de généalogies divisaient en effet les Arabes des Indes orientales néerlandaises. Originaires du Hadramawt (Yémen), ils se répartissaient entre *sâda*, descendants du Prophète, et non-*sadâ*, auxquels s'appliquait le titre honorifique de *shaykh*. Mais des mariages entre des *sharîfa* (féminin de *sâda*) et des non-*sâda* posaient le problème de la *kafâ'a* (« adéquation » d'une personne comme époux d'une *sharîfa*). Or, en Malaisie, les nouveaux venus ne formaient pas de communautés distinctes, l'intégration étant le préalable de toute ascension sociale : les Chinois devenaient musulmans, les Arabes ne formaient pas non plus d'isolats. Les *peranakan* (en malais : « ceux originaires du lieu ») étaient des créoles issus de mariages entre des hommes chinois et des femmes indigènes. De même, la société coloniale hollandaise, depuis ses débuts (XVII^e siècle), était créole. À l'inverse des Chinois et des Hollandais, les *sâda* arabes continuèrent à s'intégrer à la société locale jusqu'au XIX^e siècle. La répétition des alliances matrimoniales hypergamiques et asymétriques constituait un facteur clé du processus de créolisation. Lorsque de telles unions n'étaient pas ou ne pouvaient pas être pratiquées, l'assimilation prenait le dessus. Les créoles *sâda* cultivaient à la fois une intimité intense et une séparation nette avec les affins indigènes. Ils réussirent à imposer leur domination aux sultanats malais à la fin du XVIII^e siècle en vertu de deux principes concordants, l'un ayant ses origines à l'est – l'expansionnisme bugis –, l'autre à l'ouest – la diaspora hadrami, porteuse du « don précieux de la généalogie » (précieuse en ce sens qu'elle n'incluait pas les femmes) : élevée au rang d'art, la préservation de rapports d'alliance asymétriques avec les affins classificatoires apparaît comme l'instrument principal de la conquête des sultanats malais par les Arabes.

On connaît l'importance du sharifisme en tant que force politique au Maroc, où nous entraîne ensuite Mercedes García-Arenal. À plusieurs reprises, cependant, des forces hostiles au sharifisme s'opposèrent à lui en vertu de deux principes : d'une part, la contestation de la lignée ou de l'origine généalogique comme source unique de mérite et de légitimité ; d'autre part, l'affirmation du primat de l'œuvre individuelle sur l'ascendance de la personne. Trois exemples sont étudiés : la rébellion des Idrîsides en 1465, la conquête de Fès par les *shurafâ* sa'diens entre 1549 et 1554, la polémique entre *shurafâ* et *bildiyyîn*, musulmans d'origine juive. Les '*ulamâ*' et autres « gens de science et de bonnes œuvres » (*'ilm wa 'amal*), qui avaient pris part aux événements de 1549-1554, furent aussi ceux qui prirent le parti des *bildiyyîn* ; ils étaient également proches des '*ulamâ*', déjà opposés à la rébellion sharifienne de 1465. Les liens unissant ces trois groupes d'acteurs étaient à la fois des chaînes d'enseignement et des relations de parenté, des filiations intellectuelles et agnatiques. Ces '*ulamâ*' étaient des citadins, de tradition rationaliste, qui considéraient qu'aucun pouvoir n'était légal tant que sa légitimité n'avait pas été reconnue par eux. En définitive, ils ne contestaient le principe de la transmission généalogique qu'en tant que facteur exclusif de légitimité car il était sujet à imposture ; pour eux, le mérite personnel, attesté par les œuvres et la science, n'était pas déterminant, mais évitait au moins que la lignée sharifienne ne fut l'objet de fraudes.

La tribu maure des Kunta, étudiée par Abdel Wedoud Ould Cheikh, montre la même imbrication entre la généalogie et la vie religieuse, à quoi s'ajoute, ici, l'économie. Cette tribu a en effet joué un rôle de premier plan, tant dans les échanges commerciaux entre le nord et le sud du Sahara, que dans l'expansion de la *tariqa al-qâdiriyya* dans le nord-ouest africain. Le nom, la fortune et le prestige des Kunta doivent beaucoup à celui qui a été le fondateur de ce mouvement confrérique : al-Shaykh Sîd al-Mukhtâr (ca 1750-1811). L'étude de l'émergence d'un foyer très actif de la *qâdiriyya* parmi les Kunta montre bien les liens qui se sont établis entre organisation confrérique, '*asabiyya* (et/ou *nasab*) et commerce caravanier, liens qui se manifestent notamment dans le cumul, par le même personnage, des rôles du *shaykh* fondateur et de *qutb*, « pôle » autour duquel s'organisent à la fois vie confrérique et vie tribale.

S'interrogeant pour sa part sur le concept de *dawla* dans les premiers siècles de l'islam – *dawla* : proie, butin, fortune, dynastie, gouvernement, action des prédateurs, changement de gouvernement, transfert du pouvoir d'un *qawm* (tribu, peuple, nation...) à un autre, dévolution, vicissitude, tour, alternance –, Houari Touati complète utilement l'approche philologique par la mise en perspective historique. Sous les Umayyades, précise-t-il ainsi, l'usage du mot *sultân* a empêché le développement de celui de *dawla* dans le discours politique mais non dans le discours militaire, *dawla* désignant aussi le tour guerrier, l'exercice de la domination par les armes. Puis le mot prendra un sens politique avec les shî'ites qui l'appliqueront à Muhammad b. 'Alî, identifié au personnage messianique du Mahdi, « qui inaugurera l'avènement de la *dawla* tant attendue » (p.174). Ayant été pr ojetés dans l'histoire par un schisme au sein du shî'isme,

les 'Abbâsides conserveront ce sens de *dawla*, mais en lui conférant une connotation de tour dynastique, réservant celui de *sultân* pour le pouvoir politique. Par la suite, *dawla* deviendra plus ou moins synonyme de *sultân* (« souveraineté », « gouvernement », « règne ») et de *mulk* (« pouvoir royal », « monarchie ») ; plus largement, la *dawla* désignera « un fait humain destiné à naître, à croître et à périr » (p. 183).

La seconde partie est plus spécialement consacrée aux rapports entre tribus et États. Pierre Bonte l'ouvre en se demandant si l'on peut parler de « dynasties émيرales » au Sahara occidental. Il rappelle que les tribus maures sont hiérarchisées selon trois ordres : *hasân* (« guerriers », d'origine arabe), *zawâya* (détenteurs du savoir islamique et gestionnaires du sacré) et *znâga* (tributaires, d'origine berbère). Les émirats s'organisent autour de la relation *hasân/znâga* ; le groupe *zawâya*, tout en s'inscrivant dans cette hiérarchie, occupe une position liminale. La lignée émirale de l'Adrar fait apparaître des contradictions entre les « vertus dynastiques du principe agnatique » et des « situations d'opposition ouverte entre père et fils » (p. 194), ainsi que l'importance des « fondements matrimoniaux des stratégies d'alliance factionnelle, qui permettent à un prétendant d'accéder au titre » (*ibid.*). Les poids respectifs de la filiation et de l'alliance sont étudiés par Bonte à travers deux notions : celle de tente, chargée de valeurs féminines, et celle de campement (*hella*), lieu d'exercice de l'autorité masculine. Dans la *hella* émirale sont aussi présents les chefs de factions ; fruit d'alliances politiques, souvent prolongées par des alliances matrimoniales, ces factions sont en principe indépendantes des lignées, mais elles contribuent puissamment à la recomposition segmentaire des tribus. La fixation du titre émiral apparaît comme une conséquence directe du jeu des alliances factionnelles. L'émir assure sa succession en éliminant ses agnats, y compris ses plus proches. Le pouvoir des tentes représente la part du cognatisme, notamment à travers des alliances léviratiques. Bonte voit là une confirmation, à la lumière de données modernes, de ce qu'avait pressenti Ibn Khaldoun, à propos de la *'asabiyya*, sur le rôle faussement déterminant de la filiation dans le champ politique arabe.

Paul Dresch se penche ensuite sur les « rhétoriques de l'ordre », plus précisément sur les acceptions et les pratiques de notions comme celle de *qabîla*, habituellement traduites par « tribu », à travers les trois systèmes politiques qui se sont succédé au Sud-Yémen contemporain : colonie britannique de 1839 à 1967, État marxiste jusqu'en 1990, puis partie du Yémen réunifié. Les Britanniques traitaient avec les chefs de tribus (sultans, émirs et cheikhs) de l'arrière-pays d'Aden (WAP), dans lequel on distinguait par ailleurs des hommes des tribus (*qabîlî*) ou hommes libres, et des sujets (*ra'yâ*) – sans que l'on puisse pour autant parler de « féodalisme » : au contraire, « là où la situation apparaît la plus féodale, elle n'est guère tribale, et là où elle apparaît la plus tribale, elle n'est pas féodale » (p. 223). Autre confusion fréquente dénoncée par Dresch : les tribus sédentaires (*dawla*, fondées à la fois sur des critères territoriaux et généalogiques) étaient considérées par les administrateurs coloniaux comme une forme historique transitoire entre nomadisme et sédentarité ; ces *dawla* suppo-

saient en outre la prééminence d'un personnage remarquable, mais ce n'était là qu'un « artifice identitaire » (p. 233), car les processus de fission ou de fusion résultaient plutôt de décisions internes (sans qu'il soit toutefois possible de parler de démocratie). Pour les tribus, en règle générale, l'administration coloniale ne concevait que deux états : l'anarchie totale ou l'ordre absolu. En fait, l'accès à des ressources rares imposait un état intermédiaire qui restait méconnu ou ignoré du pouvoir colonial : plus l'environnement était pauvre, moins il suscitait de convoitises ; plus il était riche, fertile ou rentable (routes caravanières), plus la pression des groupes voisins augmentait, et plus la menace de domination régnait. En revendiquant leur « autonomie », les parentèles ne réclamaient rien d'autre que « le droit de suivre leur propre voie » (p. 238). Dresch en conclut que « en aucune manière, des unités telles que les tribus ne présentaient les traits de *corporate group* » (*ibid.*) et que – mais c'est moins original ! – l'idéal d'intégration prôné par l'administration coloniale allait à l'encontre des revendications et des intérêts locaux. À l'inverse, en instituant des comités locaux qui réglaient les conflits entre voisins, et une bureaucratie locale qui permettait d'avoir accès à des services sociaux sans favoritisme excessif, le régime communiste fit que les liens de parenté cessèrent de représenter l'unique voie de la réussite sociale et économique. Les feuds s'apaisèrent, mais l'autonomie familiale ne disparut pas ; elle fut même favorisée par l'application des nouvelles lois sur la famille. En revanche, les tribus furent globalement désavantagées par le nouveau système ; mais personne ne s'en plaignait, considérant que c'était le prix à payer pour la paix, et que ce prix valait la peine d'être payé.

Comparant elle aussi les politiques tribales d'un pouvoir colonial et d'un État indépendant, mais cette fois en Tunisie, Geneviève Bédoucha note une certaine continuité de l'un à l'autre, continuité qui passe ici par le contrôle de l'eau des oasis sahariennes et la sédentarisation des nomades fondée sur l'attribution de lots irrigués. Comment s'explique cette continuité ? Bourguiba, comme les Français avant lui, voyait les nomades avec des yeux de citadin, comme une menace pour l'unité nationale et un obstacle au progrès, et la sédentarisation comme un synonyme de modernisation – le vocabulaire des tribus (*qabila*, *'arsh*,...) sera du reste remplacé, dans le langage administratif tunisien, par ceux, plus neutres, de *majmû'a* (« collectivité ») ou de *farîq* (« groupe »). On connaît la célèbre formule de Bourguiba : « il n'y aura plus de Ben X ou de Ben Y, il n'y aura que des Tunisiens » ; de même, « lorsque les nomades se sédentarisent, ils disparaissent pour les experts en tant que groupe spécifique »¹ ; ce constat établi à propos de la Jordanie vaut également pour la Tunisie : les anciens nomades sont devenus des *fallahîn* (paysans). Mais, parlant de « revanche des nomades », G. Bédoucha note aujourd'hui un réveil des solidarités lignagères et un mouvement de réappropriation des anciennes terres tribales, qui n'ont rien perdu de leur valeur symbolique.

1. R. Bocco, « La sédentarisation des pasteurs nomades : les experts internationaux face à la question bédouine dans le Moyen-Orient arabe (1950-1970) », *Cahiers de Sciences humaines*, 1990, 26 : 1-2.

Autre exemple encore de continuité entre puissance coloniale et État indépendant, cette tentative du gouvernement islamique du Soudan pour revitaliser, au milieu des années 1990, les anciennes formes de la « native administration », héritée des Britanniques, puis dissoute en 1969, et dont Barbara Casciarri étudie les conséquences à travers les permanences et les évolutions du « modèle tribal » chez les pasteurs arabes Ahâmda. Dispersés du fait de divers avatars climatiques ou politiques après être arrivés du Nil Blanc, les Ahâmda répondent à cette sollicitation gouvernementale en tentant une recomposition tribale sous la forme d'une fédération de tribus, décentralisée pour ne pas réactiver les anciennes chefferies, qui prit le nom de « Ligue des Ahâmda » (*râbita al-ahâmda*). Accueillie favorablement, un peu comme une promotion – « la *gabila* est devenue plus grande » –, l'entreprise a suscité tout un processus de récupération de la mémoire historique, de relecture idéologique des rapports intra- et extra-tribaux, de « correction généalogique » à des fins de légitimation, d'émergence de nouvelles élites ou de résurgence des anciennes, que B. Casciarri décrit en détail.

Les processus qu'analyse de son côté Amatzia Baram ne diffèrent guère des précédents que par le contexte dans lequel ils se situent, qui est celui de la « maison » de Saddâm Husayn, président de l'Iraq depuis 1979. Bien que né (en 1937) et élevé dans le dénuement, Saddâm Husayn appartenait à une tribu importante, les Âl Bû Nâsir. Son oncle maternel était cousin du président Ahmad Hasan al-Bakr, dont le jeune Saddâm Husayn allait devenir l'éminence grise – « relation tribale » avec le président, qui se révélera déterminante de la manière dont le futur homme fort de l'Iraq mobilisera les relations de parenté et les stratégies familiales et matrimoniales pour parvenir au pouvoir et s'y maintenir envers et contre tout. On retiendra plus particulièrement l'élaboration du mythe d'un rattachement de la tribu de Saddâm Husayn à l'*imâm* Husayn et donc au Prophète, et le renforcement de la solidarité tribale (*khamis, fakhdh*) par un double choix des maternels (frères et oncles de sa mère) et des paternels (pour les mariages de ses enfants, de manière à capter les conjoints). Au total, les lignées agnatiques s'étant développées dans un champ de parenté fortement cognatique, la « maison » de Saddâm Husayn aura mobilisé l'ensemble des relations disponibles. Cela n'empêchera pourtant pas les rivalités entre lignées agnatiques organisées autour de Saddâm Husayn, notamment entre celles issues du côté paternel et celles issues du côté maternel, d'apparaître, notamment au moment de la guerre du Golfe (1991) où crise familiale et crise politique se conjuguèrent².

C'est également le concept de « maison », mais dans un sens plus précis, qui se dégage des réflexions d'Andrew Shryock sur la Jordanie des tribus. Prenant pour point de départ – et, dans une certaine mesure, pour cible – les travaux de Claude Lévi-Strauss, cet auteur affirme avec force que les structures de la parenté arabe sont « tout sauf “élémentaires” », mais qu'il n'y a pas pour autant

2. Sur la « maison » de Saddâm Husayn et la résurgence du tribal dans le système politique irakien, voir aussi : Hosham Dawod, « Étatiser les tribus et tribaliser l'État », *Esprit*, février 2001, 2 : 21-41 (plus particulièrement pp. 32-41), et Pierre-Jean Luizard, *La Question irakienne*, Paris, Fayard, 2002 (*passim*).

d'« exception moyen-orientale » ; de même, pour analyser la politique tribale de la famille hashémite régnant en Jordanie, c'est le concept lévi-straussien de « maison »³ que Shryock retient, en tant qu'il met en œuvre des « principes antagoniques » (endogamie/exogamie, affinité/agnation, filiation agnatique/filiation cognatique), mais en lui contestant les attributs « évolutionnistes » et la fonction « transitoire » que lui assigne Lévi-Strauss ; notre auteur propose donc de reconnaître à la « maison » le statut de structure sociale pleine et entière, stable et constante. Poursuivant sa réflexion d'épistémologie critique sur des notions à succès et « autres embarras intellectuels » chers aux anthropologues, Shryock s'en prend ensuite à la dyade honneur/honte. Prenant le contre-pied d'un engouement qui fut très vif chez les méditerranéistes, il fait justement remarquer que le principe de l'honneur doit être considéré « comme une réalité partielle, et jamais comme le “fait social total” qu'il était dans les premiers essais » qui lui ont été consacrés. L'honneur se situerait sur la ligne de partage entre parenté et politique. Venant illustrer le propos, trois récits bédouins centrés sur le thème de l'honneur montrent que le discours des gens des tribus en Jordanie, pour imprégné qu'il soit de l'« idiome de la parenté », présente aussi, en filigrane, « des relations qui existent indépendamment du “sang” et qu'il convient de distancier de manière explicite du monde de la parenté avant qu'elles ne deviennent des sources de conflit » (p. 343) – c'est ce que l'auteur appelle la « politique domestique » et qu'il définit comme une « algèbre archaïque du masculin et du féminin, du dominant et du dominé, du protecteur et du protégé » (*ibid.*).

Voilà donc, au total, un volume qui se signale aussi bien par son épaisseur documentaire que par ses apports théoriques. On devine, au premier de ces deux aspects, que cette publication a dû donner du fil à retordre aux directeurs de l'ouvrage, ne serait-ce que pour l'homogénéisation de la transcription de l'arabe et pour la confection des deux index, des notions vernaculaires et anthropologiques, et des noms propres. La lecture de l'ouvrage reste cependant ardue, tant est serrée la trame des faits (à noter aussi l'oubli de la numérotation du schéma de la page 102). Le lecteur se consolera aisément de ses efforts quand il constatera, une fois le livre refermé, qu'ils n'ont pas été accomplis en pure perte. En effet, nombre d'idées que l'on croyait solidement établies se trouvent ici mises à mal, comme celle du primat de la filiation agnatique dans les sociétés arabes, ou encore comme le rejet du « tribalisme » et de la « politique domestique » dans un passé révolu. Au contraire, l'ouvrage de Bonte, Conte et Dresch redonne de la vigueur à des concepts dont certains avaient cru pouvoir proclamer la vacuité ; en recherchant ouvertement un langage commun entre anthropologues, historiens et politologues, c'est vers de nouveaux outils pour penser la modernité des sociétés arabes et plus largement musulmanes qu'il nous fait progresser. En ce sens, *Émirs et présidents* est un livre d'actualité. Ses résultats, en tout cas, tranchent heureusement avec la pauvreté conceptuelle et, par conséquent, explicative de la littéra-

3. Cf. Claude Lévi-Strauss, « L'organisation sociale des Kwakiutl », in *La Voie des masques*, éd. revue, augmentée et rallongée de trois excursions, Paris, Plon, 1979 : 164-192 ; et « Histoire et ethnologie », *Annales ESC*, 1983, 38 (6) : 1217-1231.

ture politico-journalistique sur l'Afghanistan et plus largement sur le monde musulman, qui encombre, depuis le 11 septembre 2001, les vitrines des libraires et les chroniques bibliographiques de la presse.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : parenté/*kinship* – monde arabe (politique)/*arabic area (politics)* – réseau d'alliances/*marriage network* – filiation/*descent* – Indonésie/*Indonesia* – Islam.